

SOBRE LA JUSTIFICACIÓN MORAL DE LA TOLERANCIA

Enrique López Castellón

Universidad Autónoma de Madrid



UELE señalarse con razón que es necesario tener en cuenta las circunstancias históricas en que se gestó el concepto moderno de tolerancia para entender algunos aspectos de la filosofía política liberal de hoy¹. Como momento clave de ese proceso, Paul Ricoeur señala la pérdida de la unción eclesiástica por parte del poder político y la pérdida de la sanción del brazo secular por parte de la Iglesia, rompiéndose así el apoyo mutuo entre Iglesia y Estado que había subsistido hasta la Revolución Francesa². Rawls nos ha recordado, a su vez, que el principio de tolerancia se originó en el clima generado por las consecuencias desastrosas de las guerras de religión que dieron paso a la aparición de los nuevos gobiernos constitucionales y a la ampliación del mercado impelido por la nueva econo-

¹ Puede estudiarse ese proceso de forma extensa o muy resumida en los libros de J. LECKLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, Marfil, Alcoy, 1969, e I. FETSCHER, *La tolerancia*, Gedisa, Barcelona, 1994, respectivamente.

² P. RICOEUR, *Lectures I. Autour du politique*, «Tolérance, intolérance, intolérable», Seuil, Paris, 1991, p. 296.

mía industrial. Este complejo de circunstancias motivó un deseo de convivencia pacífica, una proclamación entusiasta de la libertad de pensamiento, emancipada de toda tutela, y una aguda conciencia de la necesidad de mantener separados el ámbito de lo público y el ámbito de lo privado. Perdida su apoyatura religiosa, el nuevo Estado laico se justifica negativamente (en función de su neutralidad respecto a «las diversas doctrinas comprehensivas y a las diferentes concepciones del bien» que sostienen los ciudadanos en las modernas sociedades democráticas donde reina el pluralismo moral y religioso) y positivamente (en virtud de la idea de justicia política y de sus dos principios, el de las libertades básicas de todos los individuos por igual y el de los procedimientos destinados a limitar las desventajas de los más desfavorecidos en todo reparto desequilibrado de cargas y de beneficios)³. En este ámbito público la tradición liberal ha relacionado, desde Mill, la justificación de la tolerancia con el derecho de todos y de cada uno de los miembros de la sociedad al mismo grado de libertad de conciencia y de expresión que cualquier otro⁴. Fundada en la igualdad, la tolerancia tendría un doble aspecto; el aspecto negativo de proteger a los poseedores de ese derecho de la intromisión del poder en el ámbito de las libertades, y el aspecto positivo del reconocimiento de la existencia de las diferencias y del derecho a las condiciones materiales para el ejercicio de su libre expresión. Esta tolerancia liberal exigiría lo que Thomas Nagel ha llamado una «imparcialidad de segundo orden», usualmente designada como «neutralidad». Se reclamaría, así, una imparcialidad «de primer orden», basada en la igualdad de trato con respecto a un determinado bien, y una imparcialidad superior que actuaría en los conflictos entre diferentes imparcialidades de primer orden, generados por concepciones opuestas del bien. Esta segunda forma de imparcialidad nos exige subordinar nuestro interés por el bien de los demás (porque todo el mundo lleve una vida buena) a otro interés de orden superior: el de que todos los ciudadanos nos abstengamos de exigir al Estado que promueva una concepción moral o religiosa que no goce del asentimiento general. Aunque en ocasiones se ha objetado que esta presunta imparcialidad favorecerá, de hecho, las concepciones morales específicas del liberalismo (la autonomía, el laicismo, etc.), dicha exigencia implicaría, por ejemplo, no sólo tolerar el ateísmo o la libertad sexual, sino

³ J. RAWLS, «La idea de un consenso por superposición», en J. Betegón y J. R. De Páramo, Ariel, Barcelona, 1990, p. 66.

⁴ Una exposición crítica de esta tradición puede verse en J. R. DE PÁRAMO, *Tolerancia y Liberalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1993.

también el culto religioso o la condena de toda relación sexual fuera del matrimonio por considerarse pecaminosa⁵. Ahora bien, planteada la cuestión en este plano, la palabra «tolerancia», en su acepción de «permiso», «autorización» o simple «indulgencia» deja ya de tener sentido porque de lo que se está hablando es del reconocimiento jurídico y moral del derecho de los diferentes⁶. De ahí la pertinencia de las palabras de Mirabeau cuando en uno de sus discursos ante la Asamblea Nacional precisaba: «No vengo a predicar la tolerancia. La más ilimitada libertad de religión es, a mi juicio, un derecho tan sagrado que la palabra tolerancia que querría expresarlo me parece de alguna manera tiránica en sí misma, porque la existencia de una autoridad que tiene el poder de tolerar atenta contra la libertad de pensar, por el hecho mismo de que tolera y que de idéntica manera podría no tolerar»⁷. En suma, el valor moral de la igualdad, de la libertad y de la justicia política excluirían las connotaciones autoritarias, paternalistas y arbitrarias que podría implicar el uso de la palabra «tolerancia» en determinados contextos.

Este planteamiento tradicional del tema contiene, además, una idea fundamental para el objetivo de nuestro estudio. Y es que al plantear la cuestión bajo el signo de la justicia, se pone al mismo tiempo entre paréntesis el problema de la verdad. Y ello no como una consecuencia necesaria del escepticismo o del relativismo moral, sino porque el problema de la verdad no es pertinente en el terreno de la justicia política. Se considera, ciertamente, que el contenido de los discursos de los ciudadanos está configurado por creencias, convicciones e intereses. Pero este contenido es precisamente lo que la justicia ignora, porque ésta ejerce el papel de árbitro entre pretensiones rivales y no el de tribunal que establece la verdad. De este modo, lo intolerable, desde el punto de vista público, es que se confunda en el plano de las instituciones políticas la justicia y la verdad (o, mejor, la pretensión de verdad)⁸. Si atendemos la sugerencia de Bobbio de que el problema de la tolerancia de creencias u opiniones distintas «implica una argumentación sobre la verdad y la incompatibilidad teórica o práctica de verdades contrapuestas»⁹, concluiremos que su plan-

⁵ T. NAGEL, *Equality and Partiality*, c. 14, «Toleration», Oxford University Press, New York, 1991, pp. 155 y 156.

⁶ En esta misma línea véase la convincente exposición de J. DE LUCAS, «¿Para dejar de hablar de la tolerancia?», *Doxa*, 11 (1992), pp. 117-126.

⁷ Recogido por Z. MORSY, *La tolerancia (Antología de textos)*, JCI y E. Popular, Madrid, 1994, p. 186.

⁸ P. RICOEUR, cit. en n. 2, p. 301.

⁹ N. BOBBIO, *El tiempo de los derechos*, c. XIV «Las razones de la tolerancia», *Sistema*, Madrid, 1991, p. 224.

teamiento no puede tener lugar en el ámbito público donde resulta intolerable confundir la justicia con la verdad, esto es, confundir el reconocimiento de los derechos fundamentales con el tribunal de apelación donde se dirimen pretensiones de verdad en conflicto. Es interesante señalar también que en este plano se sitúa lo que, a mi juicio, constituye el principal punto de fricción en el debate que comunitaristas y liberales han mantenido a lo largo de la última década¹⁰, pues mientras los primeros la identidad personal y las convicciones individuales se fortalecen a tenor de una mayor homogeneidad de los valores y los bienes compartidos, los liberales consideran que el pluralismo, y no la ética del consenso, es una invitación a un diálogo constante favorecido por el concepto de tolerancia que voy a esbozar aquí.

Ahora puede destacarse que el problema de la tolerancia sólo puede ser abordado con rigor desde una perspectiva procesal. Y ello en dos sentidos. Primero, desde un punto de vista histórico, se ha de dejar constancia de que «buena parte de las conductas que hoy se reclaman como derechos... comenzaron a aparecer tan sólo como comportamientos respecto a los que parecía posible aducir razones que justificaran su *tolerancia*»¹¹. Ello quiere decir que las fronteras de lo tolerable y lo intolerable nunca están definitivamente marcadas, pues, si lo estuvieran, el proceso moral individual y colectivo no tendría el carácter progresivo y emancipador que se le atribuye cuando se constata el tránsito histórico entre una tolerancia negativa (el mero abstenerse de coartar la libertad de conciencia y de expresión de otros, es decir, el simple soportar y permitir en aras de la convivencia pacífica) y una tolerancia positiva (valga la expresión) que entraña el reconocimiento y el respeto de un derecho. Segundo, el tema de la tolerancia debe ser abordado también desde una perspectiva procesal si queremos distinguir la posición del tolerante de las del escéptico y el indiferente, y explotar así las virtualidades del pluralismo que afecta a las sociedades democráticas contemporáneas. Porque, en este sentido, «el pluralismo, y no la ética del consenso, es una invitación implícita a un diálogo ético incesante, sobre el que puede establecerse, con las debidas cautelas, la utopía ética del desarrollo o maduración moral de la humanidad. Mientras el relativismo ético cortacircuita la reflexión y el debate, el pluralismo ético los potencia y estimula»¹². Es aquí donde incide la diferencia fundamental entre liberales y comunitaristas a la que

¹⁰ Véanse, al respecto, S. MULHALL y A. SWIFT, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, y D. BELL, *Communitarianism and its critics*, Oxford University Press, New York, 1993.

¹¹ J. DE LUCAS, cit. en n. 6, p. 125.

¹² J. RUBIO, *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 128-129. Véase, también, L. OLIVÉ (comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México, 1993.



antes aludía, pues, para Michael Walzer y Richard Rorty, por ejemplo, las nociones de «comunidad» y de «valores compartidos» marcan los límites de la razón práctica, no su punto de partida¹³, lo que supone una renuncia *a priori* a comprobar si existen realmente otras pautas de persuasión racional que las ligadas a tradiciones históricas específicas. El liberal, por el contrario, puede admitir que la razón práctica no reporta verdades evidentes ni una base objetiva, absoluta y universal para emprender determinadas políticas¹⁴. Pero que los valores, los modelos y las creencias son relativos a la razón y a la evidencia de los hechos. Por eso juzga que a través de la argumentación, es decir, mediante la presentación de razones y de pruebas, ciertos valores, modelos y creencias son mejores que otros¹⁵. Ello no supone, naturalmente, que se consideren válidas o aceptables todas las razones y todas las pruebas, sino que se ha de llegar a un consenso previo sobre lo que se acepta como una razón o como una prueba. El fin del diálogo y de la presentación pública es mostrar que nuestras demandas se basan en razones que otros puedan aceptar como tales, aun cuando estén en desacuerdo. Algunas de estas razones serán «malas» a la luz de la lógica o del recurso a los hechos, y otras serán «buenas» respecto a un contexto que puede cambiar mediante nuevas razones o pruebas y en función de su adaptación a pautas de coherencia lógica que tienen un alcance propio al margen de contextos específicos¹⁶.

Vistas así las cosas, pasamos a perfilar un concepto de tolerancia que pueda justificarse moralmente y permita plantear el problema de la verdad en el contexto procesal de las relaciones interpersonales.

1. La conducta o el juicio de «B» que se toleran han de ser considerados como moralmente rechazables por parte de «A» (la persona que tolera). Hablamos, pues, de tolerancia en materias estrictamente morales y no de tolerancia en contextos que no tienen un claro carácter moral¹⁷. A diferencia del enfoque del tema que hace M. Warnock¹⁸, no tratamos de dar cuenta de los diferentes contextos en que puede hacerse uso del término «tolerancia», sino de especificar una forma determinada de actitud tolerante. Excluimos,

¹³ J. COHEN, «Review of *Spheres of Justice*», *The Journal of Philosophy*, 83 (1986), p. 467.

¹⁴ J. CRITTENDEN, *Beyond Individualism*, Oxford University Press, New York, 1992, p. 164.

¹⁵ A. GUTMANN, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), p. 318.

¹⁶ J. CRITTENDEN, cit. en n. 14, p. 165.

¹⁷ Para los diferentes usos del término «tolerancia» véase A. SCHMITT, «Las circunstancias de la tolerancia», *Doxa*, 11 (1992) pp. 74 y ss.

¹⁸ M. WARNOCK, «The limits of toleration», en S. MENDUS y D. EDWARDS (eds.), *On Toleration*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

pues, la tolerancia hacia gustos estéticos, normas de etiqueta o hábitos sociales contrarios a los nuestros porque ello supone oscurecer el problema que aquí se quiere plantear y correr el riesgo de admitir previamente la validez del emotivismo o del subjetivismo morales¹⁹. Ello no quiere decir, naturalmente, como luego se verá, que se descuide el papel de los sentimientos y las emociones en la vida moral, sino tan sólo que «A» está convencido de disponer de *razones* morales para no tolerar determinados juicios o comportamientos de «B». De este modo, el uso de la palabra «tolerancia» que aquí se pretende aislar no debe ser confundido con «el problema de la tolerancia hacia los diferentes por razones físicas o sociales, problema que sitúa en primer plano el tema del prejuicio», entendido como «una opinión o conjunto de opiniones que son asumidas acríticamente o pasivamente por tradición, costumbre o por una autoridad cuyos dictámenes se aceptan sin discusión»²⁰. El motivo de esta exclusión, en suma, es que el prejuicio no puede ser tenido por una razón moral.

2. «A» tiene que considerarse obligada a no tolerar el juicio o la conducta de «B», por lo que la intolerancia que la tolerancia reprime ha de ser vista por «A» como algo moralmente valioso o deseable. En este contexto pasa a segundo plano el problema de la capacidad de «A» para impedir la formulación pública del juicio o la realización de la conducta por parte de «B», exigiendo al poder político el uso de la coerción. La razón de ello es que la cuestión que se debate aquí es ajena al espinoso problema de la neutralidad del Estado respecto a las concepciones del bien que sustentan los ciudadanos²¹. Basta, en todo caso, constatar que «A» tiene la posibilidad de recurrir a cualquier forma de sanción social respecto a «B» o simplemente a expresar a «B» su desaprobación moral. Lo importante en esta cuestión es que «A» juzga que la intolerancia es para ella un deber moral y que, por consiguiente, se siente moralmente interesada por los juicios o las conductas de «B». Este requisito distingue la postura de «A» de la indiferencia (que, a juicio de «A», sería, en este caso, moralmente culpable) y permite que las ideas de tolerancia e intolerancia que se usan identifiquen sendos modos de comportamiento por sus cau-

¹⁹ Desde el emotivismo analítico sería imposible delimitar conceptualmente lo que E. Garzón llama tolerancia e intolerancia «sensatas» e «insensatas» («No pongas tus sucias manos sobre Mozart», *Claves de Razón Práctica*, 19 (1992), p. 22.

²⁰ N. BOBBIO, cit. en n. 9, p. 244.

²¹ Creo que algunos de los problemas a los que se enfrenta J. Raz podrían abordarse mejor separando el tema de la tolerancia y de la intolerancia del de la neutralidad estatal y las críticas a ésta desde el perfeccionismo, sobre todo los problemas de la conexión entre pluralismo e intolerancia (en *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 401 y ss.).

sas y por su objeto, y no por el modo empleado (es decir, por el uso posible de la coerción o de la coacción) ²².

3. «A» debe considerar que su competencia para ser intolerante y sancionar el juicio o la conducta de «B» deriva exclusivamente de su convencimiento de que el sistema normativo que le obliga en este caso a ser intolerante es válido y que ello le confiere una autoridad *moral* sobre «B», pues lo que está aquí en juego es la presunta superioridad que otorga a «A» su convencimiento de que ella está en la verdad y «B» en el error. La base de su seguridad no provendría tanto de una creencia sino de un convencimiento, entendiendo que la primera es el asentimiento firme a algo que el entendimiento no alcanza o que no está comprobado o demostrado, pero a lo que se presta fe en virtud del crédito que merece o de la autoridad que ostenta quien revela o sostiene el sistema normativo que asume. El convencimiento, por el contrario, implicaría dar por verdadero algo en base a razones o a pruebas que se consideran válidas ²³. Aunque en la vida real resulte a veces muy difícil distinguir entre creencia y convencimiento, esta distinción cumple aquí la finalidad de señalar que la raíz del desacuerdo entre «A» y «B» comienza por la divergencia entre lo que ambas partes consideran una razón y una prueba. Esta divergencia podría prolongarse en la distinta forma que tienen «A» y «B» de definir un mismo hecho. Por ejemplo, «A» y «B» podrían considerar moralmente condenable el asesinato, pero diferir en la forma de definición que puede aplicarse al aborto. Uniendo este requisito a la exclusión de la indiferencia que antes postulábamos, constatamos que esta caracterización elimina el escepticismo ²⁴ y el relativismo moral por ambas partes, como dice Bobbio, «El escéptico es aquél a quien no le importa qué fe triunfe; el tolerante, por razones prácticas, es aquél a quien le importa mucho que triunfe una verdad, la suya» ²⁵.

4. De acuerdo con lo dicho hasta ahora, el juicio y la conducta de «B» que «A» considera intolerable han de ser vistos por la primera como moralmente aceptables o incluso valiosos, según su propio sistema normativo, aplicándosele los mismos requisitos que antes se estipulaban respecto a «A». De este modo, se

²² A. WEALE, «Toleration, individual differences and respect for persons», en J. Horton y S. Mendus (eds.), *Aspects of Toleration*, Methuen, London, 1985, p. 16.

²³ Cabe recordar aquí la relación entre hábito y creencia que establece Nietzsche en el aforismo 226 de *Humano, demasiado humano*.

²⁴ Por el contrario, la justificación de la tolerancia en base al escepticismo es frecuente en el liberalismo clásico. Véase R. TUCK, «Scepticism and toleration in the seventeenth century», en S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, MacMillan, London y New York, 1988. Las insuficiencias de este planteamiento han sido destacadas por J. R. DE PÁRAMO, cit. en n. 4, cap. V.

²⁵ N. BOBBIO, cit. en n. 9, p. 246.

excluye la intolerancia de «A» con relación a juicios o conductas de «B» que ambas partes consideran moralmente rechazables. Este requisito sugiere que la discrepancia entre «A» y «B» se producirá fundamentalmente en casos de dilema moral, es decir, en situaciones donde el cumplimiento de un deber o el respeto de un valor supone desatender o postergar el deber o el valor con el que entran en colisión. Tal es el caso, por ejemplo, de la discrepancia entre abortistas y antiabortistas en donde la raíz del desacuerdo no se debe a que ambas partes no concedan valor a la vida y a la libertad, sino a la distinta jerarquía que establecen entre estos valores en caso de conflicto. En suma, el tipo de tolerancia que intentamos esbozar hace referencia a la argumentación sobre la verdad y a la incompatibilidad teórica o práctica de verdades contrapuestas, y obliga a entablar un diálogo entre las partes, regido, en principio, por una apertura que rechaza toda forma de violencia en virtud de las consideraciones de distinto tipo que dan lugar a tres modos de justificación de la tolerancia. Cabría hablar, así, de una justificación pragmática, una justificación metodológica y una justificación moral.

1. La justificación pragmática entendería que la adopción de una postura tolerante en una sociedad caracterizada por el pluralismo moral y religioso es fruto de un cálculo según el cual vale la pena soportar el error a cambio de que cada uno pueda regirse por su propio sistema de valores. Este cálculo considera pertinente cambiar tolerancia por tolerancia o admitir la divergencia moral en aras de la paz social. En este nivel, la tolerancia sería sinónimo de soportar que otros se rijan por normas opuestas a las mías a cambio de que éstos respeten también mi libertad de guiarme por las que considere válidas. Sin embargo, aunque esta postura podría basarse en el valor de la libertad y de la igualdad de todos, cabría también que fuera una consecuencia del relativismo, el subjetivismo o la indiferencia. De ahí que esta justificación sea ajena al problema central de la tolerancia que planteamos aquí: el de la compatibilidad de verdades contrapuestas.

2. La justificación metodológica es la que entiende que una actitud tolerante es la mejor estrategia para combatir el error, habida cuenta de que el recurso a la intolerancia y a la coerción no logra el asentimiento íntimo y voluntario que requiere la adopción sincera de un código moral o de un sistema de valores. En este plano, la tolerancia no sería un fin en sí misma sino sólo una condición social necesaria dado el pluralismo moral y religioso de las sociedades democráticas contemporáneas²⁶, pues, como señala A. Mitscher-

²⁶ En contra de Raz, ésta es la tesis que defiende O. HÖFFE en *Pluralismo y tolerancia*, Alfa, Barcelona, 1988. Sobre la inexistencia de una relación necesaria entre relativismo y tolerancia, véase G. HARRISON, «Relativism and Tolerance», *Ethics*, 86, 2 (1976), pp. 122-135.

lich, se trataría de «soportar al otro con la intención de entenderle mejor»²⁷. Ahora bien, aunque esta justificación de la tolerancia puede basarse en elementos moralmente valiosos como la confianza en la virtualidad del diálogo, el interés por la rectitud moral del otro y la solidez de las propias convicciones, sería compatible con el emotivismo analítico que atribuye al lenguaje moral un significado exclusivamente emotivo y persuasivo, y, por tanto, con la eliminación de la racionalidad en el ámbito práctico y la defensa de una tesis subjetivista. En este último caso, se entendería que el diálogo sólo puede desembocar en la persuasión emotiva y en el cambio de actitud de una de las partes y se admitiría una posición cerradamente acrítica de la persona presuntamente tolerante con relación a sus propias ideas. Por otra parte, lo mismo que «la historia de escepticismo muestra por qué la intolerancia es imprudente, pero no por qué es moralmente incorrecta»²⁸, esta postura justificaría, a lo sumo, que la tolerancia es un excelente método de persuasión, pero no que es una actitud moralmente valiosa.

3. La justificación moral apela a la necesidad ética de conceder un valor prioritario a la libertad de todo hombre para pensar por sí mismo y, por consiguiente, al respeto que merece y reclama dicho valor. Al reconocimiento de dos sistemas normativos en conflicto, el de la persona que tolera y el de la persona tolerada, se añade, en este caso, una segunda oposición dentro del sistema normativo de la primera entre el deber de ser intolerante y el deber de respetar las convicciones ajenas, que la tolerancia resuelve concediendo prioridad a la segunda de estas obligaciones.

Partiendo de esta caracterización, observemos que la tolerancia supone un reto para nuestras actitudes radicales frente al otro, a un nivel mucho más profundo que la simple neutralidad a la que se apela en los enfoques exclusivamente políticos del tema. Si la tolerancia, en este nivel interpersonal, resulta psicológicamente tan costosa, ello se debe a que choca con una actitud que la precede y que la tolerancia viene a corregir y a postergar. Y lo que la tolerancia reprime no es la adhesión firme de un individuo o de un grupo a una determinada forma de pensar, sentir u obrar, sino la tendencia inveterada a imponer a otras nuestras propias convicciones, en la medida en que éstas se fortalecen cuando se constata que son compartidas por muchos. La intolerancia no se debería, entonces, a la firmeza de las convicciones sino a su fragilidad. De ahí que el intolerante rechace el diálogo y recurra directa o indirectamente a la

²⁷ Recogido por I. FETSCHER, cit. en n. 1, pp. 143-144.

²⁸ J. R. DE PÁRAMO, cit. en n. 4, p. 27.

coacción, a la sanción social o a la descalificación moral de la conducta o del juicio que se oponen a su sistema de reglas o de valores²⁹. Las pretensiones de verdades dispares activa el mecanismo de la intolerancia que trata de preservar no tanto la verdad frente al error cuanto la seguridad que produce el creerse en posesión de la verdad y contar con una regla fija y universal en función de la cual justificar las decisiones propias, frente a la posibilidad de que existan otras verdades, valores o reglas que genera incertidumbre en ámbitos tan importantes para la orientación del hombre en el mundo y para la configuración de su identidad como son la moral y la religión. En palabras de I. Fetscher, «cuanto más débil es el sentimiento de la propia identidad cultural, cuanto más débil es, en general, la conciencia del propio valor, tanto mayor es la tentación de caer en la intolerancia»³⁰. De hecho, los defensores fanáticos de una etnia, una religión o una nación expresan el miedo a perder su identidad o a no tenerla en un mundo donde los referentes identificadores remiten a una ciudadanía universal emergente. Ésta es la intolerancia que Bobbio llama «negativa» y Garzón «insensata», fruto del fanatismo, del prejuicio y de la debilidad, y no de la convicción racional.

Ahora bien, los comunitaristas de la pasada década han destacado la necesidad que tiene el ser humano de ver socialmente ratificados sus valores y creencias para considerarse a sí mismos como agentes morales soberanos (esto es, dotados de la capacidad de juzgar éticamente los objetivos que pueden perseguir en sus vidas). Algunos partidarios del perfeccionismo estatal, como B. Williams³¹ y R. Unger³², han sugerido, por ello, que los gobiernos han de fomentar ciertos valores comunes y disuadir de otras valoraciones discordantes con vistas a asegurar que nuestros juicios son ratificados socialmente y contribuir a su fortalecimiento³³. Por otro lado, es frecuente que autores liberales, pese a su defensa de la primacía moral de la autonomía individual, no duden en reconocer que «la tragedia de la situación humana es que nos consideramos moralmente soberanos, es decir, que sólo nosotros podemos formular juicios de valor moral y que nadie puede hacerlo en nuestro lugar; pero, al

²⁹ D. A. J. RICHARDS ve aquí una paradoja de la intolerancia, porque cuanto más pueda necesitar una tradición discutir y resolver dudas razonables sobre su verdad, más tenderá a combatir dichas dudas recurriendo irracionalmente a la persecución de los que dudan. «Tolerancia y prejuicio», *Doxa*, 11 (1992), p. 32.

³⁰ I. FETSCHER, cit. en n. 1, p. 13.

³¹ B. WILLIAMS, *Ethics and the limits of Philosophy*, Fontana Press, London, 1985, p. 69.

³² P. UNGER, *Knowledge and Politics*, MacMillan, New York, 1984, p. 68.

³³ Es significativo que en los estudios de opinión pública se constate que en los países donde se ha legalizado el aborto, los sectores que mantenían posiciones de condena radical tienden al poco tiempo a adoptar opiniones *morales* más permisivas.

mismo tiempo, no podemos creer en nuestros juicios a menos que alguien los ratifique»³⁴. Dicho de otro modo, si la ratificación social fortalece las creencias, este hecho ejerce el efecto disfuncional de disminuir las actitudes de tolerancia hacia las opiniones y conductas que las debilitan, aminorando los mecanismos de identificación. En este aspecto, los estudios experimentales llevados a cabo en el campo de la psicología de la personalidad han tendido a constatar que los valores (especialmente los morales y los religiosos) actúan como factores de coordinación e integración de ésta. La hipótesis que P. Leckley formulara a mediados de siglo ha venido confirmándose hasta la fecha: los valores, una vez integrados en la personalidad, actúan como barreras que impiden la aceptación de otros nuevos que pudieran estar en contradicción con ellos³⁵. Esta «actitud defensiva» sería condición necesaria para la estabilización progresiva de la personalidad en el tránsito de la adolescencia a la edad adulta, lo que viene a coincidir con lo que S. L. Pressey y R. G. Kuhlen constataban hace décadas: que, a partir de los veinte años, los sujetos manifiestan una tendencia a que sus creencias morales se hagan progresivamente menos flexibles y a que sus juicios morales resulten menos tolerantes³⁶. Otros trabajos más recientes concluyen que los individuos tienden a ser más tolerantes hacia conductas inmorales después de haberlas realizado o más intolerantes si se han abstenido de ello, lo que lleva a señalar que tanto la tolerancia como la intolerancia están al servicio de la autoestima y que plantean singulares paradojas. Por último, pese a su polémico reduccionismo que limitó la función del lenguaje moral a la expresión de sentimientos de preferencia y a la modificación de actitudes ajenas por la vía de la persuasión emotiva, el motivismo analítico representó, en última instancia, el reconocimiento por parte de la metaética de esta búsqueda de la uniformidad que se produce en el ámbito de las relaciones interpersonales.

De este modo, como la renuncia al logro inmediato de la unanimidad o, al menos, de la homogeneidad que la tolerancia requiere, pone a prueba la validez y la firmeza de nuestras propias convicciones, en el sentido de que puede erosionar nuestras creencias y nuestros juicios, exponiéndonos quizás al riesgo de que los veamos como opiniones infundadas; la tolerancia, en este plano interpersonal, debe considerarse una virtud: una virtud no tanto por reprimir

³⁴ W. KYMLICKA, «Liberalism and Communitarianism», *Canadian Journal of Philosophy*, 18, 2 (1988), p. 195.

³⁵ LECKLEY, *Self-Stability*, The Island Press, New York, 1945, p. 62.

³⁶ S. L. PRESSEY y R. G. KUHNEN, *Psychological Development thorough the life span*, Harper and Row, 1957, p. 41.

una tendencia natural a la desaprobación y a la obstrucción de lo diferente, cuanto en el sentido clásico de *virtus* (recuperado por Rousseau y por Kant en la modernidad), esto es, en el sentido de fortaleza, de *fortitudo moralis*, de término medio entre la creencia irracional que lleva al fanatismo, y el escepticismo relativista que desemboca en la indiferencia y el aislamiento y que rechaza la virtualidad del diálogo antes de haberlo iniciado. Si la tolerancia, como antes decíamos, es una actitud o un hábito virtuoso tan relativamente recientes en la historia de las mentalidades, ello se debe a que exige un costoso sacrificio a cada una de las partes en conflicto. Cabría decir, incluso, que la intolerancia representa una reacción natural y espontánea, mientras que la tolerancia actúa, por así decirlo, *contra natura*: es el resultado de un esforzado aprendizaje y, por ello, tiene el rango de virtud. La razón es clara: si existe una intolerancia potencial en toda convicción, ésta no se debe tanto al contenido de la misma cuanto al hecho de que no admitimos fácilmente que quienes no piensan como nosotros tengan el mismo derecho a profesar sus convicciones porque ello supondría, a nuestro juicio, conceder idéntica dignidad a la verdad y al error³⁷.

Se requiere, entonces, un motivo moral y positivo que sea lo bastante poderoso para contrarrestar o servir de contrapeso a esta suerte de violencia que anida en la adhesión a la creencia. Y este motivo no puede ser otro que la presunción por nuestra parte de que la adhesión del otro a sus creencias y convicciones es *tan* libre, sincera y segura como la que tenemos hacia las nuestras. Sólo esta presunción de libertad sitúa a la creencia y a la convicción bajo la categoría de la persona y no de la cosa, haciéndola, en consecuencia, merecedora y digna de respeto. De ahí que en el plano de las relaciones interpersonales el respeto sea el equivalente funcional de los principios de la justicia que gobiernan en el ámbito de las relaciones y de las instituciones políticas³⁸. Cabe advertir, desde una perspectiva kantiana, que este sentimiento de respeto es producido sólo por la razón y que, aunque no sirve de fundamento a la Ley moral objetiva, constituye el móvil para hacer que esta Ley sea «la máxima de las máximas», esto es, la actitud moral básica en nuestro trato con los demás.

³⁷ L. Gianformaggio ve aquí una paradoja (aparente) de la tolerancia por cuanto que reprime una actitud moralmente valiosa: ¿No es esquizofrénico un planteamiento que se ejerce sobre un objeto juzgado de alguna forma negativamente, y que, al mismo tiempo, comporta que en relación a ese objeto se ejerza una actividad, en algún sentido, promocional? ¿Cómo es posible establecer que lo que es un mal se incentive? «El mal a tolerar, el bien de tolerar, lo intolerable», *Doxa*, 11 (1992), p. 58.

³⁸ Platón nos presenta a Protágoras afirmando que Zeus, temeroso de que la totalidad de la stirpe humana se extinguiera, ordenó a Hermes que llevara a los hombres el respeto (*aidós*) recíproco y la justicia, para que fueran principios ordenadores de las ciudades y crearan vínculos de benevolencia entre los ciudadanos (*Protágoras*, 322c).

Creo que ésta es la explicación de que Kant (en contra de su tesis general de mantener a los sentimientos al margen del deber y de la libertad, es decir, de la vida moral) no dude en hacer una excepción con el respeto atribuyéndole el rango de sentimiento moral. En la base de esta precisión se halla la segunda formulación del imperativo categórico, según la cual nunca debe tratarse a la humanidad como un simple medio, sino siempre como un fin. En consonancia con el liberalismo clásico, Thomas Nagel, por ejemplo, ha constatado a la luz de este imperativo que «si forzamos a alguien a servir a un fin, sin que le podamos ofrecer una razón adecuada para que lo comparta, estaremos tratándole como un medio, aunque ese fin sea, a nuestro juicio, su propio bien»³⁹.

Naturalmente, en términos de nuestras propias convicciones, este respeto exige el reconocimiento del derecho del otro al error, o, mejor, su derecho a que presumamos que su adhesión a los valores y juicios morales que contradicen los nuestros es libre y se basa en la veracidad que les concede en su conciencia personal. Por eso dice Peter Nicholson que el ideal moral de la tolerancia «no exige que el tolerante conceda un valor a las opiniones que desaprueba, sino que respete la personalidad de quienes mantienen esas opiniones y les trate como agentes morales cuyos puntos de vista pueden exponerse y discutirse, considerándoles como seres capaces de cambiar sus ideas con argumentos racionales»⁴⁰. Lo que distingue a la justificación metodológica de la tolerancia de esta justificación moral de la misma es que en este último contexto argumentativo se presupone la posibilidad de que como resultado del diálogo en cuestión también el tolerante llegue a modificar sus propias convicciones. La tolerancia ya no sería tanto el mejor método para persuadir al otro de nuestra verdad, cuanto el camino que permite alcanzar juntos una verdad que sólo puede obtenerse intersubjetivamente⁴¹. A. Cortina precisa con acierto que el sujeto trascendental kantiano «es aquí sustituido por un “nosotros argumentamos”, por una intersubjetividad que representa el *punto supremo de la reflexión*». Esto no supone considerar unívocamente el discurso teórico y el discurso práctico, sino equipararlos de un modo analógico, pues la pretensión de verdad de los enunciados es *análoga* a la pretensión de corrección de las normas morales, y de la misma manera que el cometido de la argumentación teórica es aducir buenas razones para acreditar la verdad de los enunciados, el de la

³⁹ T. NAGEL, cit. en n. 7, p. 159.

⁴⁰ P. NICHOLSON, «Toleration as a moral ideal», en J. Horton y S. Mendus, cit. en n. 22, pp. 165-166.

⁴¹ Véase, al respecto, V. CAMPS, *Virtudes públicas*, c. IV, «La tolerancia», Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 89.

argumentación práctica es aportar razones para mostrar la corrección de una norma de acción. Aunque no haya una verdad práctica en el sentido aristotélico, no cabe concluir —con el emotivismo— que como sólo en el ámbito teórico puede hablarse propiamente de verdad, éste tiene el monopolio de la racionalidad⁴².

Esta analogía, que nos autoriza a hablar de una verdad *sui generis* en el terreno práctico para referirnos a la corrección de una norma o al reconocimiento racionalmente fundado de un valor, nos exige introducir una importante precisión. Quien se enfrenta a la relatividad insuperable de perspectivas, valoraciones y objetivos descubre que el ejercicio de la razón práctica permite un amplio margen de maniobra en el sentido de que puede aportar más de un contexto y de una interpretación legítimos sin que haya forma de elegir entre ellos⁴³. Como decía el psicólogo W. Perry, en la historia de la autonomía del agente moral esta postura refleja un tránsito de la afirmación del individualismo en la certeza a la afirmación del individualismo en la duda⁴⁴. Este tránsito está motivado, en gran medida, por la crisis de una concepción universalista y solipsista de la razón que tendía a considerar las divergencias morales en términos de fallos cognitivos generados por la acción de pasiones y prejuicios que oscurecían o trabarían la corrección del juicio⁴⁵. La reacción contraria estaría representada por el emotivismo, que MacIntyre vincula injustamente al liberalismo⁴⁶, según la cual la moral se reduce a meras preferencias subjetivas, arbitrarias y caprichosas, carentes de justificación racional. Sin embargo, el liberal que ha de aceptar el pluralismo —incluso por tolerancia moral— no se ve forzado por ello a asumir un relativismo radical ni a interpretar sus compromisos como cuestiones arbitrarias de gusto, pues, como antes veíamos, a la luz de la argumentación racional y de la presentación de pruebas, puede concluir que ciertos deberes tienen prioridad sobre otros⁴⁷. Cabe suponer que defendemos un valor por alguna razón e incluso que la educación, la experiencia per-

⁴² A. CORTINA en la introducción a K.-O. APPEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 21.

⁴³ W. KYMLIMCKA, cit. en n. 34, p. 203.

⁴⁴ W. PERRY, *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1968, p. 99.

⁴⁵ Esta tesis platónica es mantenida, en cierto modo, por Kant cuando en la *Crítica del Juicio*, § 29, señala que la pasión constituye un obstáculo que hace imposible que la voluntad se determine a base de principios. Véase, al respecto, E. LÓPEZ CASTELLÓN, «Sobre las interpretaciones morales del sentimiento», *Anuario del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid*, VII (1990-1991), pp. 37-58.

⁴⁶ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, c. 2.

⁴⁷ J. CRITTENDEN, cit. en n. 14, p. 166. Véase, también, O. O'NEILL, *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

sonal, el modo como hemos actuado a lo largo de nuestra vida en situaciones en las que estaba en juego un valor o un deber son una «razón», pues se admite que haber adoptado esa actitud es preferible a no tener ninguna o a no actuar o enjuiciar los hechos de acuerdo con ella. Estamos ante lo que Rawls ha designado como «las cargas de la razón» para hacer referencia al hecho de que cuando razonamos sobre concepciones «comprehensivas» del bien (es decir, desde la adopción de una doctrina moral o religiosa global o completa), las pruebas son complejas y contradictorias, es discutible el peso que se ha de conceder a cada una de ellas, nuestros conceptos son vagos y se enfrentan a situaciones difíciles, y nuestros juicios están influidos de forma imponderable pero decisiva por todo el entramado que caracteriza a nuestra experiencia individual. A los ojos de Rawls esto demuestra que hay fuentes de desacuerdo respecto a las concepciones del bien que (a diferencia de factores como los prejuicios, el egoísmo y la testarudez) son compatibles con la posibilidad de que todas las partes en desacuerdo sean plenamente razonables⁴⁸. Esto no quiere decir, naturalmente, que nunca se pueda superar ese desacuerdo ni que nunca pueda llegarse a un acuerdo razonable en estas cuestiones. Afirmar que cabe esperar un desacuerdo no es lo mismo que considerar insuperable ese desacuerdo. Pero, en todo caso, las divergencias sólo podrán tratar de solventarse mediante el diálogo y la comprensión mutua que reclama la tolerancia moral⁴⁹.

Señalábamos antes que este diálogo debe empezar por llegar a un acuerdo sobre lo que se considera una «buena» razón y lo que vale como «prueba», lo que presupone no dar por válidas todas las razones y todas las pruebas, pero sí admitir que un mismo contexto puede ser regulado por *varias* normas morales igualmente válidas. Ronald Beiner recurre a la metáfora del ajedrez para ilustrar esta concurrencia de «buenas razones»: «En el ajedrez, sólo en determinados casos se puede demostrar que hay una única jugada *correcta*. Por lo general, hay varias jugadas *buenas*, y cada una de estas jugadas potencialmente *buenas* es discutible, esto es, puede defenderse públicamente mediante comparaciones y valoraciones»⁵⁰. Lo que la tolerancia exigiría en estos contextos es la discusión de las pruebas y las razones aportadas, y el reconocimiento expreso de todas las partes de no recurrir a la violencia para dirimir el conflicto. Llegados a este punto, lo más que cabe esperar —como dice Thomas

⁴⁸ S. Mulhall y A. Swift han examinado las consecuencias que tiene esta apelación a «las cargas de la razón» para la coherencia interna de la postura de Rawls. Cit. en n. 10, c. 6.

⁴⁹ Sobre el sentido que tiene hoy reclamar la tolerancia, a diferencia del panorama clásico, véase F. SAVATER, «La tolerancia, institución pública y virtud privada», *Claves de Razón Práctica*, 5 (1990), p. 31.

⁵⁰ Recogido por W. PERRY, cit. en n. 44, p. 133.

Nagel— es que «el ideal de unanimidad razonable, que preside la posición kantiana, se imponga a la mayoría de los desacuerdos que dividen a las sociedades democráticas y que las formas de fanatismo que no puedan admitirlo vayan desapareciendo gradualmente»⁵¹.

Ahora bien, «si las sociedades despóticas de todos los tiempos y del actual sufren de falta de tolerancia en sentido positivo y nuestras sociedades democráticas y permisivas adolecen de un exceso de tolerancia en sentido negativo»⁵², la verdadera y urgente tarea del filósofo moral y político que tome como objeto de estudio una sociedad pluralista no es tanto la justificación moral de la tolerancia cuanto la justificación moral de lo que Bobbio llama «la intolerancia positiva» y Garzón «la intolerancia sensata»⁵³. Sólo fijando los límites de la tolerancia podremos evitar que ésta se convierta en coartada y se confunda con el desinterés y la permisividad que justifican las críticas que ha merecido una tolerancia «pura» o una tolerancia «represiva»⁵⁴. Dicho de otro modo, la insuficiencia ética de la justificación pragmática de la tolerancia y la inclusión de cierta forma de tolerancia en la categoría de virtud moral nos llevan a constatar que esta última debe ser compatible con una forma de intolerancia que reúna las características de «severidad, rigor y firmeza», que son también cualidades propias de la categoría de virtud⁵⁵. En los términos en que nos hemos expresado hasta aquí el problema que ahora se plantea es cuándo el deber de respetar y tolerar deja de tener prioridad sobre el deber de ser intolerante, o, en suma, cuándo es moralmente lícita la intolerancia o el uso de la coacción en cualquiera de sus clases.

Aunque por razones de espacio no podemos estudiar ahora este tema con el detenimiento que merece, es de rigor perfilar algunas de sus cuestiones más importantes que ayuden a esclarecer lo que llevamos dicho hasta aquí. Cabe, entonces, preguntarse: si en el ámbito público es intolerable la confusión entre justicia y verdad y convertir el poder político en tribunal de apelación que dirima entre pretensiones de verdad moral o religiosa en conflicto, ¿qué es lo intolerable desde la perspectiva de la justificación moral de la tolerancia que hemos esbozado? Sin duda, lo que la racionalidad moral no podría incluir en el pacto del consenso precario en donde descansa el equilibrio —no la identidad— de la convivencia dentro del pluralismo. Y en ese pacto no puede entrar

⁵¹ T. NAGEL, cit. en n. 5, p. 168.

⁵² N. BOBBIO, cit. en n. 9, p. 251.

⁵³ N. BOBBIO, cit. en n. 9, pp. 250-251; GARZÓN, cit. en n. 19, p. 22.

⁵⁴ En H. MARCUSE, *Crítica de la tolerancia pura*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

⁵⁵ N. BOBBIO, cit. en n. 9, p. 250.

ni la imposición por la fuerza de convicciones y creencias ni la tolerancia de comportamientos que causan daño a otros —en el sentido de Mill⁵⁶ y de Hart⁵⁷— o que violan determinados derechos —según la precisión de Dworkin⁵⁸—, porque suponen un atentado contra el respeto que la tolerancia trata precisamente de salvaguardar.

Sin entrar en la pertinente objeción de la necesidad de puntualizar qué se entiende por «daño»⁵⁹, parece claro, de acuerdo con lo dicho anteriormente, que toda delimitación de lo intolerable requiere una argumentación racional o una aportación de pruebas. Llamando «B» a la persona cuya conducta no se tolera, cabría aducir cuatro tipos de razones en favor de la intolerancia y del consiguiente uso de la coacción (legal o simplemente social):

1. Razones que «B» considera válidas.

2. Razones que «B» no reconoce pero que son aceptables porque sería sumamente irracional o no razonable dejar de reconocerlas (razones, por ejemplo, en favor de impedir actos que causarían un daño evidente a terceros por parte de personas amorales, desconsideradas o psicológicamente perturbadas o de evitar actos de suicidio o de autolesión por parte de enfermos depresivos).

3. Razones que «B» no reconoce sin ser por ello irracional, pero que son admisibles a la luz de un principio superior que «B» reconoce o que no sería razonable dejar de reconocer. En este nivel se sitúan los desacuerdos morales más frecuentes, que pueden obviarse en aras del principio del respeto a las personas que mantienen convicciones opuestas a las propias o que pueden ser objeto de un debate público acompañado de toda la información posible para decidir mediante votación democrática directa o no qué se considera legalmente punible en una determinada sociedad respecto a ciertas cuestiones moralmente polémicas.

4. Razones que «B» no considera válidas —razonable o a veces no razonablemente— y que hacen que no se le pueda exigir que acepte un principio supuestamente de orden superior que justifica el uso de violencia. Este caso viene ilustrado por el recurso a la coacción para imponer una determinada ortodoxia que «B» no comparte o, en general, el perjuicio causado a terceros en nombre de dicha ortodoxia. Como quiera que en el caso 3 es compatible para «B» mantener sus convicciones morales o religiosas y abstenerse de

⁵⁶ J. STUART MILL, *On Liberty*, Collins, Glasgow, 1962, pp. 137-138.

⁵⁷ H. L. A. HART, *Law, liberty and morality*, Oxford University Press, 1963, p. 128.

⁵⁸ R. DWORKIN, *A Matter of Principle*, Harvard University Press, 1985, p. 339.

⁵⁹ Esta objeción estudiada por J. R. DE PÁRAMO, cit. en n. 4, pp. 87-104.

penalizar o de exigir que se penalice a quienes no las comparten, el problema más grave y el que marca los límites de lo intolerable es el que se plantea en el caso 4, donde las opiniones o la conducta de «B» son objeto de intolerancia coactiva en virtud de razones a las que no concede validez sin dejar de ser razonable.

Rawls se enfrenta al reto que suponen este último tipo de situaciones concretándolas en el ejemplo de un creyente religioso que reclamara la intolerancia y la coacción aduciendo como razones «la salvación de las almas» o que «fuera de la Iglesia no hay salvación», y ofrece dos argumentos en contra de esta forma de intolerancia. En el primero niega que, en un régimen constitucional justo, el interés por la salvación de otros sea incompatible con la libertad de creencias religiosas⁶⁰. Con este argumento rompe, sin embargo, su compromiso de ceñirse al terreno de lo que puede ser objeto de un «consenso por superposición» porque apela a la supremacía del valor de la libertad y de la autonomía individual, que forma parte de la «doctrina comprehensiva» del liberalismo, aunque justifica esta salvedad en nombre del consenso que con ella trata de promover. En el segundo argumento alega que la actitud del intolerante «no es razonable porque propone usar el poder político del pueblo para imponer una idea que afecta a elementos esenciales de la Constitución respecto a los cuales los ciudadanos, como personas razonables, tienen que emitir juicios inflexiblemente diferentes, dadas las cargas de la razón»⁶¹. Apunta, así, que quienes no están de acuerdo con la doctrina religiosa en cuestión pueden estar adoptando una postura razonable y que, por ello, no sería razonable imponerles esa doctrina.

En relación con el primero de estos argumentos cabe precisar que las grandes religiones monoteístas respetan la conciencia individual y obedecen a pautas de racionalidad moral, por lo que las pretensiones del creyente religioso del que habla Rawls corresponden a ciertas formas de fanatismo explicables por la psicología del intolerante y las circunstancias económicas y sociales de la época, pero no por el contenido de su creencia. Es de recordar, a título ilustrativo, que en la encíclica *Pacem in terris* el Papa Juan XXIII reconoce el valor de la autonomía «del que está equivocado», sobre la base de que cada persona lleva en sí misma un germen de verdad o de tendencia a la verdad, y que el Concilio Vaticano II, en la declaración *Dignitatis humanae*, abunda en

⁶⁰ J. RAWLS, cit. en n. 3, p. 75.

⁶¹ J. RAWLS, «The domain of the political and overlapping consensus», *New York University Law Review*, 64, 2 (1989), p. 243.

esta idea y reclama la doctrina tradicional sobre el derecho y el deber de seguir a la propia conciencia como norma próxima de acción, subrayando, sobre todo, la imposibilidad moral de obligar a nadie a que obre contra ella⁶². El segundo argumento plantea, por el contrario, un problema de mayor envergadura filosófica: el de la posibilidad de que las partes en conflicto obedezcan a sendos patrones de racionalidad que impedirían solventar el desacuerdo y establecerían los límites de la razón práctica en el terreno de la discusión moral. Aunque Rawls se está refiriendo directamente al hecho de que la racionalidad de los individuos está lastrada por sus sentimientos, experiencias y necesidades personales y está señalando que a éstos hay que atribuir el carácter «inflexible» de las desavenencias, no cabe duda de que el problema es extensible a las limitaciones del puro entendimiento práctico como guía universal y como *móvil* de la conducta moral. Para suplir estas deficiencias, el propio Kant consideraba una obligación moral ejercitar la «simpatía» natural con la contemplación de los dolores y las miserias del prójimo para que nos sintiéramos impulsados a aliviarlas, «dado que la representación exclusivamente racional del deber no nos motiva a ello»⁶³. Es aquí donde el principio del daño a terceros adquiere su mayor orientación explicativa, erigiéndose como auténtico criterio para determinar los límites de lo tolerable. Porque el error fundamental del intelectualismo se manifiesta en su frustrado intento de equiparar la acción moral con el cálculo lógico y con la capacidad de discurrir, sin percatarse de que la aptitud humana que interviene preferentemente en los contextos éticos es esa inteligencia mediada por el sentimiento que la psicología cognitiva define como la capacidad para ponerse en el lugar del otro, para prever consecuencias de los actos propios y de los ajenos y para aprender la experiencia intersubjetiva. La realidad y la «verdad» que se ofrece a esta inteligencia mediada por el sentimiento es la realidad y la «verdad» del otro, a quien descubro como un ser personal susceptible de experimentar sentimientos de dolor y de alegría como los míos, y de observarme y valorarme como hago yo con él⁶⁴. De este modo, el elemento cognitivo permite ampliar el radio de acción directo del sentimiento natural y espontáneo y dirigirlo hacia personas desconocidas en virtud de la comprensión generalizada de la condición humana y de la asunción de creen-

⁶² Recogido de F. MOLINARI, «Tolerancia», en *Diccionario Enciclopédico de Teología Moral*, Ed. Paulinas, Madrid 1975, pp. 1082-1083. Véanse, también, M. KELLNER, *La ética judía*, y A. NANJÍ, *La ética islámica*, en P. Singer (ed.), *Compendio de Ética*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 139 y 166.

⁶³ I. KANT, *Metafísica de las Costumbres*, Ak., p. 457.

⁶⁴ En el mismo sentido, véase K. M. MACCLURE, «Difference, Diversity and the Limits of Tolerance», *Political Theory*, 18, 3 (1990), p. 210.

cias y de principios que despiertan la sensibilidad en ocasiones donde no existen nexos de afecto ni de afinidad inmediata entre las partes⁶⁵.

Sólo a esta luz cabe evaluar la dimensión de solidaridad universal que conlleva el ideal moral de tolerancia y de respeto, más allá del contexto de los debates teóricos y de la argumentación racional de las diferentes pretensiones de verdad en conflicto. Y como los avatares del crecimiento y del retroceso de esa solidaridad tienen un carácter procesal, las fronteras entre lo tolerable y lo intolerable nunca están definitivamente marcadas. Si lo estuvieran, el proceso moral individual y colectivo no tendría el carácter progresivo y emancipador que como posibilidad se le atribuye al juzgar que todo avance en este terreno ha de derivar del crecimiento generalizado de la sensibilidad hacia el dolor del otro⁶⁶ y, en este sentido, es esperanzador que incluso desde posiciones relativistas, como la de Richard Rorty, se defienda una solidaridad entendida como «la capacidad de percibir, cada vez con mayor claridad, que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres) carecen de importancia cuando se las compara con las semejanzas relativas al dolor y a la humillación. Se trata, en suma, de una solidaridad entendida como la capacidad de pensar que personas muy diferentes a mí y a quienes me rodean pueden quedar incluidas en la categoría del *nosotros*»⁶⁷.



⁶⁵ «La compasión es, en efecto, un sentimiento y como tal algo particular y material. Pero es un sentimiento mediado racionalmente: el otro es digno de compasión, no es un mero objeto doliente, sino un sujeto con su dignidad herida, ultrajada o frustrada. Se le reconoce la dignidad de fin y no se le utiliza como un medio, como quería Kant. Esa dignidad con que se nos revela el otro es la dignidad que exige el hombre, la especie humana. Por eso, la compasión es la mediación sensible o naturalizada entre lo particular del sentimiento y lo universal de la dignidad humana» (M. R. MATE, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona (1991)).

⁶⁶ R. Macklin ha propuesto entender el progreso moral como el aumento (creciente, generalizado y plasmado en instituciones) de la sensibilidad hacia el dolor y la injusticia sufrida por otros («Moral Progress», *Ethics*, 4, 1977, pp. 370-382).

⁶⁷ RICHARD RORTY, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1989, p. 210.